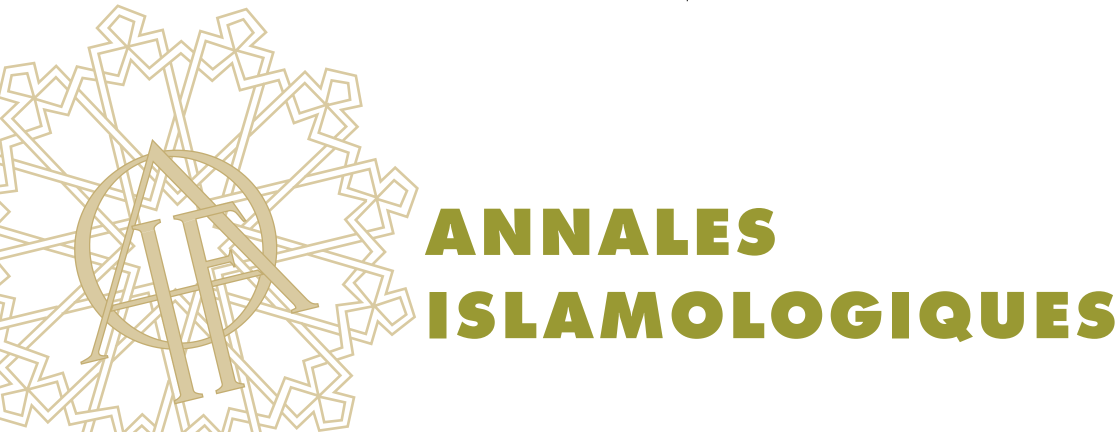


AnIsl 4 (1963), p. 79-92

ARNALDEZ (Roger)

La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.

LA LOUANGE À DIEU DANS LE CORAN

D'APRÈS

LE COMMENTAIRE DE FAḪR AL-DÎN AL-RÂZÎ

PAR

R. ARNALDEZ

Deux expressions reviennent fréquemment dans le Coran pour louer Dieu. L'une est : *al-ḥamdu lillâh,* l'autre : *subḥâna'llâh.* Elles se trouvent en particulier au début de certaines sourates, et c'est quand elles sont à cette place privilégiée, qu'elles ont attiré l'attention d'al-Râzî. Elles font alors l'objet d'un commentaire qui offre un bel exemple de systématisation théologique fondée sur ce qui apparaît d'abord comme un caprice du style. Mais tout a une raison et un sens dans le texte sacré : c'est là un postulat pour tout commentateur. Les importants résultats de cette exégèse, si peu scientifique, si artificielle qu'on puisse la juger en elle-même, témoignent de l'habileté et de la fécondité de la pensée religieuse musulmane. Ils constituent en effet, presque à eux seuls, toute une théologie. On pourrait l'appeler la théologie du *taḥmîd* (acte de louer Dieu en disant *al-ḥamdu lillâh*) et du *tasbîḥ* (acte de louer Dieu en disant *subḥâna'llâh*).

C'est dans le commentaire de la Sourate *Sabā* que se présente le plus nettement le tracé général de la systématisation. Les Sourates qui commencent par *al-ḥamd,* remarque al-Râzî, sont au nombre de cinq. Deux d'entre elles se trouvent dans la première moitié du Livre; ce sont la Sourate *al-Anʿâm,* et la Sourate *al-Kahf;* deux autres sont dans la seconde partie, la Sourate *Sabā* et la Sourate *al-Malâʾika.* La cinquième est la *Fâtiḥa* qui est mise en tête du Coran et qu'on lit avec la première comme avec la seconde partie. C'est que les grâces de Dieu, malgré leur abondance, et quelle que soit notre impuissance à les dénombrer, peuvent se ramener à deux catégories : les grâces

11

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.

de l'existence et les grâces de la subsistance, c'est-à-dire celles qui donnent l'être et celles qui le conservent. En effet, Dieu nous a créés au commencement par sa miséricorde, et il a créé pour nous tout ce qui nous permet de subsister. Or ces grâces se reproduiront lors de la résurrection, car Dieu nous créera alors une seconde fois, et il créera pour nous une condition durable. L'homme a donc deux modes d'existence, celle du commencement et celle du « retour » et pour chacun de ces modes, Dieu dispose en notre faveur de deux grâces, celle de l'être et celle de la persévérance dans l'être.

Cette division théorique se retrouve exactement dans l'ordre des Sourates. Dans la première partie du Coran (Sourate v, *al-Anʿâm,* vers. 1), Dieu dit : « Louange à Dieu (*al-ḥamdu lillâh*) qui a créé les Cieux et la Terre et qui a établi les ténèbres et la lumière », afin d'indiquer la gratitude qui Lui est due pour la grâce de l'existence. On en a la preuve au verset suivant : « C'est Lui qui vous a créés du limon ». Il s'agit donc bien de la première création à l'existence. Dans la deuxième Sourate de la même partie, la Sourate *al-Kahf,* on lit au verset initial : « Louange à Dieu qui a révélé le Livre à son serviteur, Livre où il n'a mis aucune tortuosité et qui est un guide... ». Il indique par là la gratitude qui Lui est due pour la grâce de la persévérance dans l'être. C'est en effet dans la Loi divine que réside la vertu de la subsistance. Sans cette Loi qui enchaîne les créatures, chacune d'elles suivrait ses propres passions, engendrant ainsi des dissentiments et des luttes meurtrières qui causeraient leur destruction réciproque.

Si nous passons maintenant à la seconde partie du Livre, nous lisons à la Sourate *Sabā :* « Louange à Dieu! A Lui appartient la louange dans la vie future ». C'est la preuve qu'il s'agit ici de la seconde existence et de la seconde création. Enfin la Sourate *al-Malâ'ika* débute par ces mots : « Louange à Dieu, Créateur des Cieux et de la Terre. C'est Lui qui établit les Anges comme messagers ». Il s'agit là de la persévérance dans la vie future, car les Anges ne seront messagers de Dieu, dans leur ensemble, qu'au jour de la résurrection, quand ils seront envoyés pour « saluer » les musulmans, c'est-à-dire pour leur apporter l'assurance de leur salut éternel. Ici-bas, en effet, seul Gabriel est messager de Dieu auprès des prophètes.

Quant à la *Fâtiḥa,* elle fait à la fois mention des deux grâces; il y est écrit : « Louange à Dieu Seigneur des mondes » pour indiquer la grâce de cette

vie; puis « Maître du Jour du Jugement », pour indiquer la grâce de la vie éternelle. C'est pourquoi on lit la *Fâtiḥa* avec l'une et l'autre partie du Coran, puisqu'elle résume, pour ainsi dire, tout l'enseignement qui concerne, dans ce monde et dans l'autre, les rapports de l'homme et de son Créateur.

Le commentaire de la Sourate *al-Malâ'ika* encore (appelée Sourate *al-Fâṭir*) propose les mêmes divisions et des explication analogues. L'opposition de la vie d'ici-bas qui passe et de l'autre vie qui est éternelle (*ʿâǧila* et *âǧila*) est tout de suite affirmée; elle rappelle l'opposition de *duniâ* et de *dîn,* le monde et la religion, c'est-à-dire le domaine des valeurs terrestres et celui des valeurs spirituelle et éternelles, qui apparaît dans le commentaire de la *Fâtiḥa,* et qui fut un thème majeur de la pensée gazalienne. En plus de l'accent mis sur cette opposition, nous relèverons quelques remarques supplémentaires qui complètent le commentaire de la Sourate *Sabā*. La révélation du Coran est bien une grâce qui donne la subsistance aux hommes ici-bas. Sans elle ce serait la discorde; mais al-Râzî ajoute en cet endroit que s'il n'y avait pas le Coran, on ne pourrait pas distinguer entre les hommes. C'est qu'en effet le commentateur, suivant sur cette question des thèses voisines du Muʿtazilisme, pense que la Loi divine permet à la liberté humaine de s'exercer, qu'elle dévoile les cœurs dociles et les cœurs rebelles, qu'elle donne lieu aux promesses et aux menaces divines de prendre effet. Le Coran fait donc subsister tous les hommes, les fidèles et les infidèles, pour leur donner occasion, au cours de leur vie terrestre, de choisir entre le bien et le mal, entre Dieu et Satan, en un mot, de se « déclarer ». Il en résulte que la subsistance sur cette terre est en relation étroite avec la seconde existence et la vie éternelle. C'est là encore une idée de Gazâlî, que le monde est le germe de la vie future. Pour tout cela, il faut louer Dieu.

Un autre complément vient du commentaire du second titre de cette Sourate : *al-Fâṭir*. On peut entendre par là le Créateur. Mais si on traduit par « Louange à Dieu, Créateur du Ciel et de la Terre », ne risque-t-on pas de croire qu'il s'agit de la première création? En réalité, le mot *fâṭir* qui a bien le sens de Créateur, vient de la racine *faṭara* qui signifie « fendre ». De là résulte une interprétation plus satisfaisante pour le but que se propose al-Râzî. Dieu, dit-il, a fendu le ciel pour faire descendre les esprits angéliques, et il a fendu la terre pour en faire sortir les corps des ressuscités. Cette rencontre

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.

avec les Anges est, pour les musulmans, au jour de la résurrection, le gage de leur vie éternelle. Afin d'accentuer cette idée, al-Râzî met le début de cette Sourate en rapport avec la fin de la précedente, où il est parlé des hommes qui doutent de la miséricorde de Dieu, et qui se persuadent que leur repentir ne sera pas accepté. En opposition avec cette fausse crainte, le Coran peint ici la situation de ceux qui ont la certitude et à qui il annonce l'envoi des Anges, porteurs de bonne nouvelle, en expliquant que le Tout-Puissant leur ouvrira les portes de sa miséricorde. Cette bonne nouvelle apportée par les Anges messagers, c'est donc l'annonce de la grâce de la subsistance dans l'autre vie.

Telle est la vaste fresque religieuse inspirée par le commentaire de l'acte de *taḥmîd*. Sur le *tasbîḥ*, al-Râzî est beaucoup plus bref. C'est d'abord que ce mode de louange, qui est plus exactement une glorification de la majesté de Dieu, tient, dans le système du commentateur, une place moins importante, ainsi que nous le verrons. C'est aussi que l'expression *subḥâna'llah* ne se rencontre qu'une seule fois en tête d'un premier verset, dans la Sourate *al-Isrâ'*. On trouve *subḥânahu* au milieu du premier verset de la Sourate *al-Naḥl*. Enfin cinq Sourates commencent par « Ce qui est dans les Cieux et sur la Terre glorifie Dieu», le verbe «glorifier» étant trois fois au *mâḍî*, et deux fois au *muḍâriʿ* (*sabbaḥa lillâh*, dans les Sourates LVII. LIX. LXI; et *yusabbiḥu lillâh*, dans les Sourates LXII et LXIV).

Nous avons vu que le *taḥmîd* est en rapport avec les grâces que Dieu fait aux créatures, et il se diversifie avec ces grâces elles-mêmes. Il est une action de grâces, un remerciement. Le *tasbîḥ* est d'une toute autre nature. On le voit bien dans le premier verset de la Sourate *al-Naḥl*, où l'expression *subḥânahu* est immédiatement suivie des mots *taʿâlâ ʿammâ yušrikûna* « combien Dieu est au-dessus de ce qu'on Lui associe ! ». Al-Râzî commente ainsi : les impies pensaient que leurs idoles seraient leurs intercesseurs auprès de Dieu. Dieu réplique *subḥânahu*, c'est-à-dire qu'il s'affirme pur et éloigné de tout ce que les «associateurs» polythéistes tentaient de Lui associer, n'ayant ni contraires ni semblables, de telle sorte qu'aucun esprit et aucun corps ne peut intercéder auprès de Lui sans sa permission.

Par conséquent, le *tasbîḥ* exprime la transcendance pure de Dieu, le *tawḥîd*, cette unicité absolue qui fait que Dieu est à part de tous les autres êtres, dans la solitude de son *en soi*. Le *taḥmîd*, au contraire, s'adresse au Dieu

créateur, à la Providence bienfaisante, au Maître qui pardonne et qui sauve. Nous verrons que l'amour de Dieu se situe dans la perspective du *taḥmîd,* alors qu'il ne saurait naître de l'acte de *tasbîḥ*. Nous constatons ainsi que l'opposition tranchée de deux formes de louanges, correspond à deux aspects de Dieu qu'il est fort intéressant de voir distinguer en Islâm. Philon d'Alexandrie avait bien fait une distinction entre *Theos* et *Kurios*. Elle marquait chez lui la différence entre le Dieu créateur, bon et généreux, et le Dieu juge qui envoie la Loi pour sauver mais aussi pour punir. Ce n'est pas une telle opposition qu'exprime la dualité du *taḥmîd* et du *tasbîḥ*. C'est plutôt, si l'on peut dire, celle du Dieu en soi et du Dieu pour les créatures. Ici, création et Loi tombent du même côté sous le *taḥmîd*. On peut en dire autant du départ que fait Ibn ʿArabî entre les termes *Allah* et *Rabb*. Allah est Dieu dans son essence et en Lui-même. *Rabb* est le Seigneur puissant et sage, c'est-à-dire le Dieu qui se manifeste dans la Création et par elle, qui se révèle dans la Loi, à travers des attributs. L'homme se dépouille progressivement de lui-même par la méditation de la Loi, c'est-à-dire par la méditation des attributs divins qu'elle révèle, et par là, il s'élève peu à peu jusqu'a Dieu dans son essence. Si on applique à cette division les termes employés par al-Râzî, on doit dire qu'Allah est l'objet du *tasbîḥ,* et le *Rabb* est l'objet du *taḥmîd*. Dans cette perspective, le *tasbîḥ* serait le terme dernier de la louange. Or, chez al-Râzî, c'est le contraire : on commence par glorifier la majesté transcendante de Dieu en disant *subḥâna'llah,* mais la forme complète et ultime de la louange est *al-ḥamdu lillâh*. Ce renversement est significatif. N'est-ce pas que pour al-Râzî, le Dieu véritablement réel, Celui qu'on appelle *al Ḥaqq* et qui rappelle ici l'*ὄντως ὄν* de Platon, Celui qui n'est pas seulement une essence inaccessible, mais l'Être qui vit et répand sur le monde sa lumière et sa vie, ce n'est pas le Dieu isolé dans son *tawḥîd,* devant lequel l'homme ne peut que s'anéantir en confessant sa contingence pure et sa misère, et en glorifiant l'Unique sans pouvoir lever les yeux vers Lui; le Dieu véritablement réel est Celui avec lequel l'homme entre en relation, Celui qui donne l'existence (*îğâd*) et la subsistance (*ibqâʾ*) dans ce monde et dans l'autre, qui comble sa créature de bienfaits matériels et de grâces spirituelles.

En effet, al-Râzî déclare que le *taḥmîd* implique et contient le *tasbîḥ*. Mais la réciproque n'est pas vraie. Quelle que soit l'excellence de la glorification

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Rāzī.

du Très-Haut dans la majesté de son *tawḥîd,* elle ne constitue pas une louange adéquate de Dieu. Et puisque l'exégèse théologique d'al-Râzî consiste à passer des caractères des divers actes de louange aux caractères de leur objet, Dieu, il faut bien conclure que la réalité intégrale de ce Dieu est celle de l'Être auquel s'adresse le *taḥmîd,* non celle de l'Être qu'encense le *tasbîḥ.* Nous allons voir que le commentateur s'exprime sur ce point en termes des plus nets. Nous retrouvons ici l'une des difficultés théologiques les plus graves qui se soient posées à l'Islâm. C'est le problème des rapports entre transcendance et révélation. Si Dieu est aussi séparé, isolé et enfermé en Lui-même, comment connaît-il le monde? Comment et pourquoi s'occupe-t-il des hommes et leur révèle-t-il la Loi? La doctrine du *tawḥîd,* prise absolument, conduirait à l'affirmation d'un Dieu si lointain, qu'on saisit difficilement comment une religion, une vie religieuse dignes de ce nom, seraient encore possibles. Mais qui ne voit que, si l'intention du dogme de l'unicité est de poser une transcendance absolue, sa conception dans la pensée humaine est entièrement négative et relative, ainsi que le montre la formule consacrée : il n'y a *rien* qui soit *comme* Lui? La voie négative est bien connue et sa nécessité reconnue. Il faut d'abord passer par elle. Le *tasbîḥ* correspond à cette voie, et c'est pourquoi il faut commencer par lui. La profession du *tawḥîd* n'est qu'un premier pas; le croyant doit aller au-delà, jusqu'au *taḥmîd* et à l'amour (*maḥabba*) de Dieu.

De telles idées sont certainement très suspectes pour un Islām rigidement orthodoxe; assurément elles présentent un grand danger, une invitation à pénétrer, au-delà de l'affirmation du *tawḥîd,* dans le mystère divin (*ġayb*). Mais nous pourrons constater, à un moment particulièrement intéressant du commentaire, qu'al-Râzî se garde soigneusement ou instinctivement de violer ce mystère sacré, et qu'il reste un pur musulman. En effet, si le *tasbîḥ* ne cesse d'être contenu dans le *taḥmîd,* quelle que soit l'intimité d'amour qui se réalise au suprême degré de la louange, la coupure de la transcendance persiste infranchissable.

Le commentaire de la Sourate *al-Kahf* nous offre une intéressante comparaison du *taḥmîd* et du *tasbîḥ.* Al-Râzî remarque ici que l'action de grâces est rendue à Dieu pour la Révélation du Livre descendue sur le Prophète. Il note que la Sourate précédente, où il est question du voyage nocturne que

le Tout-Puissant fit faire à Mahomet, débute par *subḥâna'llâh*. Le *tasbîḥ,* dit-il, passe en premier, pour ainsi dire chronologiquement, parce qu'il est une expression par laquelle on tient Dieu à l'écart de ce qui ne Lui convient pas : c'est un avertissement qui indique qu'il est parfait dans son essence (*huwa išâra ilâ kawnihi kâmilan fî ḏâtihi*). Au contraire, le *taḥmîd* est l'expression du fait qu'il donne la perfection à d'autres êtres que Lui (*ʿibâra ʿan kawnihi mukammilan li ġayrihi*). Le principe est sans aucun doute son être-parfait, le terme ultime est son être-perfectif. Cette distinction se retrouve d'ailleurs chez le Prophète lui-même, comme un écho de ce qui est en Dieu. Le voyage nocturne est un privilège que le Tout-Puissant lui accorde, et il constitue pour lui le premier degré de la perfection. Les avantages de ce voyage se limitent à sa personne. Au contraire les avantages de la Révélation sont communicables. Aussi en lui envoyant le Livre, Dieu fait-il accéder Mahomet au comble de la perfection, car en prêchant la Parole, le Prophète apporte la perfection à l'esprit humain. Il fait passer les hommes des bas-fonds de l'animalité aux sommets de la royauté. Celui qui donne la perfection est indubitablement plus parfait que celui qui n'est que parfait. Dieu propose par là un exemple à imiter et c'est ce que confirme un *ḥadîṯ :* « Quiconque apprend pour lui-même et enseigne aux autres, peut prétendre à une récompense considérable dans les Cieux». Ontologiquement, ce qui est communicable (m. à m. « transitif», *mutaʿaddin*) est supérieur à ce qui reste en soi. Et ce qui est vrai de tout homme et des prophètes est vrai *a fortiori* en Dieu, puisque cette vérité dans l'homme n'est en somme qu'un reflet d'une vérité en Dieu. En élevant Mahomet au ciel dans le *miʿraǧ,* le Tout-Puissant le rapproche en quelque sorte de la perfection dont Il est l'unique détenteur. On sait que, pour les mystiques musulmans, cette assomption de Mahomet sera comme le prototype de l'élévation de l'âme vers la contemplation. Mais le don de la mission prophétique fait entrer le prophète dans l'œuvre divine qui donne la perfection à tous les hommes. On voit que, selon ce mode de pensée, la vie mystique, dans la mesure où elle se limite à l'élévation personnelle, est inférieure à la vie du docteur qui enseigne la vérité.

Donc si le *tasbîḥ* a une priorité chronologique, le *taḥmîd* jouit d'une primauté de valeur. Al-Râzî le déclare nettement : l'*isrâ,* le voyage nocturne, exprime l'élévation (*rafʿ*) du Prophète de bas en haut; la révélation exprime

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.

la descente de la lumière de l'inspiration de haut en bas; or il n'y a aucun doute que le second mouvement est plus parfait que le premier. Qu'est-ce-à-dire? On aurait cru que le mouvement vers Dieu est le plus important de tous. La direction vers le haut ne figure-t-elle pas le redressement, la libération des souillures et des chaînes d'ici-bas? Quelle est donc la pensée du commentateur? Sans doute si le terme de cette élévation était, comme le veulent certains mystiques, l'union de l'âme à Dieu, une participation intime à la vie divine, le jugement d'al-Râzî serait-il paradoxal. Mais, dans son optique qui reste purement musulmane, une telle union est impossible et sacrilège. Dieu peut élever une créature vers Lui, mais il ne se donne pas Lui-même à elle. Il demeure enfermé dans son *en soi* sans rien communiquer de son mystère. Au contraire, dans le mouvement inverse de la création et de la révélation, Il communique, Il donne quelque chose dont il est l'unique source, et dont l'homme tirera sa propre perfection. Aussi al-Râzî proclame-t-il à deux reprises dans son commentaire, que dans la mesure où le Dieu parfait donne la perfection à l'homme, Il est «au-dessus de la complétude» (*fawq al-tamâm*). L'essence véritable de Dieu est par conséquent au-delà de sa propre perfection. Le Dieu parfait du *tawḥîd* risquait de n'être que le Dieu transcendant d'Aristote. Tout autre est le Dieu bienfaisant d'Abraham et des prophètes.

Jusqu'ici, nous avons étudié surtout les différences entre les deux expressions de la louange et entre leurs implications. Bien que ce soit là un point de vue primordial, il ne faut pas s'y tenir exclusivement. En accentuant trop cette opposition, on mettrait en péril le *tawḥîd* qui reste en Islâm le dogme essentiel et fondamental. La dualité du *taḥmîd* et du *tasbîḥ* amène à assouplir la conception et la réalité de l'unicité transcendante; elle ne la supprime jamais, nous l'avons vu. N'oublions pas que l'acte de louange signifie l'acte de glorification, comme un contenant signifie son contenu (*anna'l-taḥmîd yadullu ʿalâ'l-tasbîḥ dilâlata'l-taḍammun*). Il doit donc exister entre les deux des relations de convenance. Pour les découvrir, nous allons suivre al-Râzî dans ses commentaires proprement dits des mots *ḥamd* et *subḥân*.

C'est dans l'exégèse théologique du premier verset de la *Fâtiḥa,* que nous trouvons le développement le plus long et le plus complet sur la signification de *ḥamd*. Il faut, dit al-Râzî, distinguer ce terme de deux autres, *madḥ* qu'on peut traduire par éloge, et *šukr,* l'action de grâces, le remerciement.

Le *madḥ* est un éloge qui peut être fait d'un être vivant comme d'un être inanimé. Celui qui voit une perle ou une jacinthe extrêmement belles en fait l'éloge, les vante. Mais on ne dira pas qu'il les loue. *Madḥ* est donc plus général que *ḥamd*. En outre, l'éloge peut indifféremment précéder ou suivre l'acte qui produit un bien. La louange ne peut que le suivre. Une autre différence est plus difficile à rendre en français. Le *madḥ* peut être interdit, c'est-à-dire que ce mot reçoit parfois une acception péjorative quand l'éloge émane des louangeurs et des panégyristes (*al-maddâḥûn*), comme dans cette tradition du Prophète : « Soulevez la poussière sur le visage des louangeurs ». Au contraire le mot *ḥamd* ne reçoit jamais un tel sens, et s'applique toujours à celui qui fait le bien. Aussi le Prophète a-t-il dit : « Celui qui ne loue pas les hommes ne loue pas Dieu ». Voilà pourquoi la louange est l'objet d'un impératif absolu. Enfin l'éloge s'adresse à toutes sortes de vertus, tandis que la louange ne convient qu'à la reconnaissance d'une vertu particulière et déterminée, la bienfaisance ou la bonté (*al-inʿâm wa'l-iḥsân*). On louera donc Dieu parce qu'Il est le Vivant puissant et sage. Dieu, dit al-Râzî, ne peut faire du bien à l'homme sans connaître la totalité du connaissable afin de savoir quelles sont les diverses sortes de ses besoins, et sans avoir la puissance de créer tout ce qui les satisfait. Lui-même doit être dépourvu de besoins pour s'occuper entièrement de ceux de ses créatures. On Le loue parce qu'il est générosité pure et totale, parce que, tout en étant le Maître qui possède toutes choses, Il ne fait rien pour Lui-même et tout pour les hommes. Par suite, la louange à Dieu ne saurait être une vile flatterie, mais elle exprime nécessairement la reconnaissance authentique. Si on disait *al-madḥu lillâh,* on n'impliquerait pas par là qu'Il est un agent libre (*al-fâʿil al-muḫtâr*). Au contraire, celui qui dit *al-ḥamdu lillâh,* reconnaît que son Dieu n'est pas nécessité par son essence, comme le prétendent les philosophes, mais que ses libéralités découlent de son libre choix.

D'autre part, *ḥamd* est plus général que *šukr,* car on remercie seulement, pour des bienfaits qu'on a reçus soi-même, tandis qu'on peut louer également pour les bienfaits que reçoivent les autres. Dans son commentaire de la Sourate *Sabā,* al-Râzî ajoute sur ce point qu'on peut louer celui en qui se trouvent des attributs dignes de louange (*ṣifât ḥamîda*), même s'ils ne sont pas du tout un bienfait pour celui qui loue. Or Dieu est louable dans

l'éternité, parce qu'Il possède les attributs de la perfection et les caractères de la majesté. Il peut être l'objet d'une gratitude incessante pour ce qu'il fait paraître de générosité, mais la mention de ses bienfaits, ne s'attache pas nécessairement à sa louange; bien plus, il suffit pour Le louer, de rappeler sa grandeur. Or le fait de posséder le Ciel et la Terre constitue une parfaite grandeur. Dans ce passage, il semble que le *taḥmîd* vient se confondre avec le *tasbîḥ,* qui est la glorification de la grandeur, de la majesté et de la perfection divines. C'est que la glorification fait partie, nous l'avons vu, de la louange; elle en est le premier degré, et le *taḥmîd* peut donc se réduire au *tasbîḥ*. Cela n'en est pas moins une forme réduite de la louange, non sa forme pleine. L'expression « il *suffit* pour Le louer de rappeler sa grandeur» (*bal yakfî ḏikr al-ʿaẓama*) indique assez qu'il s'agit d'une réduction. Quoi qu'il en soit, la continuité entre le *tasbîḥ* et le *taḥmîd* est, dans ce texte, nettement soulignée, ce qui confirme qu'il ne faut pas trop radicalement couper entre les deux formes de la louange, ni, par conséquent, entre les deux aspects de Dieu.

Revenons au commentaire de la *Fâtiḥa*. Il conclut qu'il est plus digne de dire *al-ḥamdu lillâh* que *al-šukr billâh*, puisqu'on loue alors le Tout-Puissant du bien qu'Il fait à tous. Employer *al-ḥamd,* c'est sous-entendre qu'on loue Dieu dans tous les cas, qu'on bénéficie ou non de ses grâces, car ses dons vont au monde entier.

Tout ce qui précède montre que l'expression *al-ḥamdu lillâh* porte en soi une valeur de vérité objective et qu'elle est indépendante de la subjectivité de celui qui la prononce. Al-Râzî va jusqu'à dire qu'il n'est pas requis pour formuler cette louange, d'avoir dans le cœur les sentiments et les convictions qui lui correspondent. Le Coran ne commande pas de louer Dieu; il ne dit pas «loue Dieu», mais «louange à Dieu». S'il y avait là un ordre, poursuit le commentateur, conformément à son idée qu'à tout commandement de Dieu doit faire écho, chez l'homme, un libre pouvoir qui lui permet de l'exécuter, il s'en suivrait que la créature a la puissance de louer son Créateur. Mais la louange est de droit la propriété de Dieu. Elle Lui revient de par la dignité de son essence. Elle ne consiste ni dans un état d'un cœur humain reconnaissant, ni dans une parole humaine. Ce que peut ressentir et exprimer l'homme est accidentel; la louange à Dieu est essentielle. Sans

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.

doute pouvons-nous dire : Je loue Dieu. C'est bien là une louange, mais elle n'est pas à la mesure de Dieu. En outre, la louange à Dieu est faite de la totalité des louanges qui Lui sont adressées. Un homme seul ne saurait Lui rendre grâces pour tous ses bienfaits, puisqu'il n'en peut connaître qu'une infime partie. Il faut donc pour former une louange convenable, le chœur entier des créatures, passées, présentes et à venir, Anges, hommes, djinns. C'est à ce chœur que chacun de nous doit associer sa voix. Et c'est en disant « Louange à Dieu » et non « Je loue Dieu » que nous participons à cette louange universelle.

Sans doute, faudrait-il conclure, en bonne logique, que seul Dieu peut se louer d'une manière digne de Lui, et que par la formule *al-ḥamdu lillâh* le fidèle ne fait que participer à l'éternelle louange que le Tout-Puissant s'adresse à Lui-même. Mais ce serait donner à l'homme un accès sacrilège à la vie intime du Maître des mondes. S'il n'est pas interdit de penser que Dieu se loue Lui-même, la louange dont il est question dans le Coran est d'une autre sorte et d'un niveau inférieur, puisque étant une réalité que Dieu possède, elle fait partie du monde créé. Néanmoins, elle ne peut dépendre des dispositions contingentes de chaque créature prise à part. La Providence divine ne fait pas du bien à un homme pour en recevoir une louange. Etant parfait, Dieu n'a besoin de rien et Il n'attend rien de nous. Comme d'ailleurs, nous sommes incapable de le louer dignement par un mouvement spontané de notre cœur, c'est Lui qui doit créer dans ce cœur un appel, et faire tomber tous les obstacles. C'est là une nouvelle grâce qu'Il fait à l'homme. Mais de cette nouvelle grâce, il va falloir le louer, et cela ira à l'infini. Aussi la louange que la créature adresse au Créateur n'est autre chose que le fruit d'une grâce de vocation. Elle dépasse de toutes parts l'être fini et contingent qui la formule. D'un côté, elle est l'hymne de toutes les créatures de tous les temps passés et futurs, de l'autre elle est l'infinité des grâces successives qui convient le cœur à la répéter et à la renouveler sans cesse. Elle s'ouvre ainsi sur deux infinis.

Quant au premier de ces deux infinis, al-Râzî l'éclaire en commentant une tradition du Prophète. Dieu donne à chaque homme des bien usuels ; par exemple, à celui qui a faim, Il donne à manger ; à celui qui a soif, Il donne à boire ; à celui que est nu, Il donne un vêtement. Ce sont là des bienfaits en

eux-mêmes limités. Mais quand l'homme dit : *al-ḥamdu lillâh,* ce qu'il offre à son divin bienfaiteur, c'est la louange infinie et universelle de toutes les créatures. C'est pourquoi Dieu dit : Regardez mon serviteur; Je lui ai fait un don unique et il m'adresse un remerciement qui est sans fin et sans limites. Donc, pour une grâce finie de Dieu, l'homme répond par une louange infinie. Mais, dit al-Râzî, quand on soustrait le fini de l'infini, le reste est infini. Par suite, l'action de grâce infinie répond au bienfait fini reçu de Dieu en ce monde, et en même temps, elle rend l'homme digne, dans l'autre vie, de libéralités infinies.

Le second infini est plus important encore. Il est une ouverture sur l'inépuisable source de grâce qu'est la bonté divine. C'est pourquoi la première Sourate qui est la « Sourate de la Louange » a reçu le nom de *Fâtiḥa :* celle qui ouvre. Dans cette direction, la louange devient amour (*maḥabba*), et de même que la louange est appelée à se renouveler sans fin, de même l'amour de l'homme pour Dieu s'élève par degrés (*maʿāriǧ*) toujours plus haut. Cette ouverture illimitée de l'amour répond en quelque sorte à l'infinité de la majesté divine.

La doctrine du *taḥmîd* s'achève donc dans une théologie d'une très haute envolée spirituelle. Celle du *tasbîḥ* reste davantage au niveau de la spéculation philosophique, ce qui confirme bien l'idée que le Dieu purement transcendant relève de la philosophie plus que de la mystique. Cependant, nous allons constater une fois de plus, qu'il y a continuité et non rupture et opposition entre les deux modes de louange.

Le *tasbîḥ,* explique al-Râzî dans son commentaire de la Sourate LVII, consiste à éloigner Dieu de tout mal ou de tout vice (*tabʿîd Allâh ʿan al-sûʾ*). Cet éloignement concerne l'essence, les attributs, les actes, les noms et les jugements de Dieu. Relativement à l'essence, le mal est le néant et la possibilité du néant. Nier de Dieu cette possibilité, c'est nier en Lui toute pluralité, et avec elle toute corporéité, tout accidentalité, tout contraire, tout semblable, ce qui conduit à l'unicité absolue (*waḥda muṭlaqa*). Relativement aux attributs, le mal est l'ignorance qu'il faut rejeter loin de Dieu, car Il embrasse tous les connaissables et Il a puissance sur tous les objets possibles de sa puissance; ses attributs sont immuables. Quant aux actes divins, ils n'ont pas le caractère d'agents dans une matière et selon des archétypes, car matière et forme sont

des créations de Dieu. Et s'il avait besoin pour agir de matière et de forme, il y aurait un enchaînement infini de causes dans l'espace et le temps, ce qui est absurde. Quant à ses noms, il est écrit : Dieu a les plus beaux noms, invoquez-Le par leur moyen. Quant aux jugements, tout ce que Dieu a établi dans la Loi est bon, bienfaisant et salutaire. Les jugements de Dieu s'imposent à tous, et personne n'a à juger contre Lui en rien. Dans le commentaire de la Sourate LXI, le *tasbîḥ* est mis en rapport avec les idées de seigneurie divine (*rubûbîya*), d'unicité (*waḥdânîya*), et « autres attributs dignes de louange » (*ḥamîda*). A propos de la Sourate LXII, al-Râzî justifie le *tasbîḥ* par le fait que Dieu est Créateur et qu'il possède l'univers.

Sans multiplier ces exemples, nous pouvons comprendre que le *tasbîḥ* que nous avons vu définir par la glorification de l'essence parfaite et unique de Dieu, ne s'adresse pas exclusivement à l'Être qui est pure transcendance. Il rend hommage au Créateur, au Souverain Maître du ciel et de la terre, au Législateur puissant et sage. Les attributs de Dieu, ses actes justes et bons tombent également sous cette glorification. Le *tasbîḥ* empiète incontestablement sur le *taḥmîd,* tandis que nous avons dit que le *tahmîḥ* pouvait se réduire au *tasbîḥ*. La continuité est parfaite. Il reste malgré tout que la conception du Dieu du *tasbîḥ* est plus abstraite, plus froide, plus philosophique. L'autre conception est plus religieuse, plus humaine aussi; elle a plus de chaleur et de ferveur; elle s'achève dans l'amour de Dieu. Mais il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux conceptions. Si la vie spirituelle est un itinéraire de l'âme vers Dieu, et si au départ il faut un appel divin, il n'y a pas à s'étonner si ce premier appel est perçu comme venant du lointain, d'un Dieu lointain dont on ne saisit d'abord que la terrifiante majesté, telle une montagne abrupte qui coupe l'horizon. Mais on se rapproche et la montagne qui semblait inaccessible et dépouillée, révèle ses sentiers et les vallées fertiles. Ainsi est Dieu. On se rapproche, et ce Souverain redoutable se montre si plein de générosité et de bonté qu'on se perd dans l'infini de sa louange et de son amour. Voilà comment tout commence par le *tasbîḥ* pour s'achever dans le *taḥmîd.*

C'est bien le même Dieu unique et transcendant qui est à la fois perfection et au-delà de la perfection. Mais quand l'homme l'a glorifié dans sa pure transcendance et dans les attributs de sa Souveraineté absolue, il s'aperçoit qu'il

est loin d'en avoir conçu la réalité véritable. Une fois qu'on a posé Dieu d'un seul coup au-delà de toutes les limites du fini, il reste à explorer pour ainsi dire cet infini, même s'il est inépuisable. La coupure du *tawḥîd* absolu interdit à l'homme semblable entreprise. Il ne reste plus à la créature qu'à se dépouiller, à s'anéantir, à faire en soi le vide total devant la majesté divine, si elle désire s'élever jusqu'à Dieu. Cette voie mystique est celle de l'*isrâ'* qui prend pour modèle typique le voyage nocturne de Mahomet. Plusieurs soufis ont voulu la suivre; certains mêmes, comme al-Bisṭāmī, ont pensé y progresser plus avant que n'avait fait le Prophète. C'est une voie ardue qui attaque l'inaccessible par son côté le plus à pic. Mais, dans sa réalité intégrale, Dieu se situe au-delà même de cet au-delà où l'enferme le *tawḥîd* de sa perfection solitaire et en soi, puisqu'il est au-dessus de la perfection. Aussi, tandis que sa transcendance nous échappe, sa super-transcendance en fait la source généreuse et inépuisable de grâces qu'Il fait descendre sur nous et qui nous sont communicables.

Telles sont les importantes idées théologiques inspirées à Râzî par le commentaire de deux mots du Coran. Elles restent très musulmanes, et pourtant elles ont l'intérêt d'assouplir la rigide conception du *tawḥîd,* de la transcendance absolue de Dieu, qui avait posé tant de problèmes insolubles aux *Muʿtazila,* qui a certainement contribué à une certaine sclérose de la pensée religieuse strictement orthodoxe, et amené les mystiques à tourner le dos à un Islâm qui n'avait plus d'autre issue que la sécheresse du ritualisme et du légalisme.

AnIsl 4 (1963), p. 79-92 ARNALDEZ (Roger)
La louange à Dieu dans le Coran d'après le commentaire de Faḫr Al-Dīn Al-Râzī.